

Faezeh Mohebi

La rêverie du feu, entre Iran et Gaston Bachelard

« *De ce feu caché qui est en ma poitrine le soleil est une flamme allumée au ciel* »¹.

Hafiz de Chiraz

La première fois que j'ai croisé le nom de Gaston Bachelard, j'étais en pleine préparation pour le concours de master en littérature française à Téhéran. C'est dans un ouvrage préparatoire consacré à la critique littéraire en France que j'ai découvert, presque par hasard, son nom. Une apparition discrète, mais qui allait marquer un tournant silencieux dans mon parcours.

Philosophe des sciences, il s'était tourné vers la poésie, la littérature, l'imagination. Quelle coïncidence ! Moi aussi, je venais d'un univers scientifique : mathématicienne de formation, j'avais décidé d'ouvrir la porte du monde des lettres. Timidement, mais avec une conviction croissante. Cette bifurcation allait bientôt trouver une confirmation dans ma rencontre avec Bachelard.

C'était une forme d'encouragement muet : oui, quelqu'un m'attendait là – Gaston Bachelard. Oui, il est possible de venir des mathématiques et de s'ouvrir à la littérature, non pas en reniant son passé, mais en le transfigurant. Oui, la rigueur scientifique peut cohabiter avec le souffle du rêve.

Cette expérience est restée en moi comme une braise lente, un souvenir à la fois intellectuel et intime. Ce n'était pas un simple hasard ni une découverte anodine au fil de mes révisions. Il y avait quelque chose de profondément marquant dans cette rencontre, comme si mon propre cheminement avait soudain trouvé un miroir.

J'ai été acceptée au concours pour le master de littérature française à l'université Ferdowsi de Mashhad. À la faculté des sciences humaines et de littérature, une nouvelle rencontre inattendue m'attendait. L'un de mes professeurs, dans ses cours sur la poésie moderne, évoquait l'imaginaire et l'imagination en citant Gaston Bachelard. Cette référence a encore aiguë ma curiosité. Je me suis alors mise à consulter ses articles pour mieux comprendre son parcours intellectuel. Il avait pu-

¹ Chiraz, H., *Le Divân*, trad. Par Charles-Henri de Fouchécour, Lagrasse, Verdier, 2006, Ghazal 86, vers 3, p.335.

blé plusieurs textes où il faisait référence à Gilbert Durand. En me renseignant sur lui, j'ai appris qu'il avait soutenu sa thèse à Grenoble, sous la direction de Gilbert Durand², lui-même disciple de Bachelard. Cette rencontre intellectuelle m'a stimulée avec ardeur à poursuivre l'étude des œuvres de Bachelard. C'est ainsi qu'est né mon mémoire de master en littérature française, consacré à Gaston Bachelard : ma première étude, toute modeste.

Mais ma curiosité ne s'arrêtait pas là. J'ai voulu savoir si Bachelard était connu en Iran et si ses ouvrages avaient été traduits en persan. Une seconde surprise m'attendait : les deux seules traductions disponibles étaient consacrées au feu – *La psychanalyse du feu* et *La flamme d'une chandelle*. Étrange coïncidence : parmi tous les éléments qu'il avait explorés, seul le feu avait trouvé passage dans la langue persane.

J'ai alors commencé la lecture de ces traductions. À chaque page, j'avais le sentiment de lire quelque chose d'éminemment personnel et pourtant universel. Je me suis demandé pourquoi ces textes avaient un *retentissement* aussi profond en moi. N'était-ce pas parce que, en tant qu'Iranienne, le feu tient justement une place unique dans ma culture ?

À ce moment-là, Bachelard n'était plus, pour moi, un simple penseur français alliant science et imagination. Il devenait une voix qui me permettait de mieux comprendre pourquoi le feu est un élément sacré dans l'imaginaire persan et la pensée préislamique. Et cela m'a bouleversée plus que je ne l'aurais cru. Il touchait désormais à quelque chose de plus profond en moi : ma culture, mon passé, mon âme persane. Le dialogue qui s'amorçait entre lui et moi ne se réduisait pas au fait que j'avais, comme lui, traversé les frontières entre les disciplines.

C'était comme si une étincelle nouvelle s'était allumée en moi : un feu intérieur prêt à grandir. Je sentais que cette flamme ne pouvait plus être éteinte et qu'elle m'appelaient à nourrir mon appétence pour le savoir. Ainsi est née en moi l'envie d'approfondir l'étude de son œuvre. Ce feu bachelardien avait transformé un simple intérêt intellectuel en une véritable vocation : une quête des origines, mais aussi une ouverture vers les nouveaux horizons de la pensée.

J'avais constaté que sa présence dans le milieu académique iranien restait limitée, réduite à de rares références dans quelques textes de critique littéraire. Mais cela n'était pas suffisant pour moi qui venais d'un univers scientifique. Je cherchais quelque chose de plus solide, de plus méthodologique, de plus approfondi. Au fil de mes lectures et de mes recherches en ligne, je suis tombée sur un texte consacré à la méthodologie de l'étude de l'imaginaire, rédigé par le philosophe français contemporain, Jean-Jacques Wunenburger. Sa lecture m'a aussitôt frappée, car il prolongeait et éclairait certains aspects de la pensée de Bachelard que je cherchais à approfondir. En me renseignant sur lui, j'ai appris qu'il était doyen de la faculté de philosophie à l'université Jean Moulin, à Lyon. J'ai donc décidé de partir en France pour approfondir mes recherches sur Bachelard. Quelques mois plus tard, je me retrouvais à Lyon, étudiante en première année de master en philosophie.

² Partovi, A., *Le mythe et l'image de l'Asie chez Gobineau*, thèse de doctorat sous la direction de Gilbert Durand, Université Stendhal – Grenoble 3, 1976.

À Lyon, le questionnement sur l'imaginaire bachelardien s'est progressivement imposé comme le fil conducteur de mes travaux, offrant un point de rencontre entre mes origines et mes lectures, entre la rigueur scientifique de ma formation initiale et la sensibilité poétique que j'avais découverte dans la littérature.

L'imaginaire du feu chez Bachelard

L'imaginaire du feu occupe une place majeure dans le corpus bachelardien. Trois œuvres lui sont consacrées : *La Psychanalyse du feu*, *La Flamme d'une chandelle* et *Fragments d'une poétique du feu*. Si le premier ouvrage marque un tournant décisif dans la pensée de Bachelard en reliant la psychanalyse et l'imagination, les deux derniers, appartenant à la veine poétique, représentent l'aboutissement de sa réflexion sur l'imagination matérielle.

Avec *La Psychanalyse du feu*, Bachelard amorce un tournant décisif dans son œuvre en transformant son rapport à l'imagination. D'abord envisagé dans la continuité de *La Formation de l'esprit scientifique*³, l'ouvrage cherche à examiner les obstacles épistémologiques qui entravent la connaissance objective du feu.

Mais ce questionnement conduit en réalité Bachelard à réévaluer profondément le statut de l'imagination. Il s'interroge également sur son rapport à l'image, afin de ne pas la considérer uniquement comme un obstacle à la connaissance objective. Il y relie l'analyse du feu à la dynamique propre de l'imagination. Ce texte apparaît ainsi comme l'un des plus riches pour éclairer sa pensée, Bachelard insistant sur la capacité du feu à susciter des images allant de l'intime au cosmique.

La *psychanalyse indirecte*⁴ appliquée aux mythes, aux images collectives et aux rêveries culturelles s'appuie sur les notions jungiennes d'« inconscient collectif » et d'« archétype », montrant comment les images archaïques façonnent la pensée rationnelle. Le feu apparaît dès lors non seulement comme un phénomène naturel, mais aussi comme un principe constitutif de la pensée, un foyer privilégié de la rêverie : « Si le feu, [...] a été pris pour un élément constituant de l'Univers, c'est qu'il est élément de la pensée, l'élément de choix pour la rêverie »⁵.

Selon Bachelard, « le feu enfermé dans le foyer est le premier sujet de rêverie »⁶. Cette idée montre que la philosophie de l'imagination matérielle trouve ses premières expressions dans la méditation des flammes, où l'imagination s'ouvre à la rêverie.

³ « Notre ouvrage [...], écrit Bachelard, est une illustration des thèses générales soutenues dans un livre récent sur *La Formation de l'esprit scientifique* ». Bachelard, G., *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1938, rééd. 1949, p. 17.

⁴ *Ivi*, p. 48.

⁵ *Ivi*, p. 42.

⁶ *Ivi*, p. 36.

Le thème est repris plus tard dans *La flamme d'une chandelle* : « La flamme nous force à imaginer »⁷. Il ajoute : « Tout rêveur de flamme est en état de rêverie première. Cette admiration première est enracinée dans notre lointain passé »⁸.

Le rôle de la rêverie comme mode de compréhension du monde est développé plus tard dans ses ouvrages consacrés aux éléments, et plus particulièrement dans les deux *Poétiques*. Dans *L'Air et les songes*, Bachelard affirme que « l'imagination est une ouverture au monde et l'expérience de la nouveauté »⁹. L'imagination se révèle alors comme le lieu où s'élaborent les moyens les plus raffinés d'ouverture au monde : « une simple image, si elle est nouvelle, ouvre un monde »¹⁰. Par cette désignation, Bachelard confère à l'imagination une fonction véritablement créatrice, capable de transformer notre expérience.

En s'appuyant sur la conception jungienne de « complexe », Bachelard met en évidence la double fonction des images et des rêveries liées au feu. Le feu est à la fois l'intimité (chaleur protectrice, désir secret, foyer intérieur) et l'univers (principe cosmique, force purificatrice, symbole de connaissance). Comme l'écrit Bachelard : « La rêverie devant le feu amplifie le destin humain ; elle relie le petit au grand, le foyer au volcan, la vie d'une bûche et la vie d'un monde »¹¹.

Le complexe de Prométhée rappelle que le feu symbolise la connaissance, l'audace, le progrès et la transformation du monde. Avec le complexe d'Empédocle, il devient un principe cosmique : l'homme, fasciné par les flammes, aspire à se fondre en elles et à disparaître dans l'immensité de l'élément. Le feu est également lié à une expérience d'intimité. Le complexe de Novalis désigne le feu intériorisé, conçu comme une flamme secrète qui habite l'individu et devient le symbole d'une chaleur vitale et spirituelle.

Enfin, le feu idéalisé, analysé dans le chapitre consacré à ce thème, révèle sa fonction purificatrice et spirituelle : les sacrifices, mythes religieux et pratiques rituelles montrent que la flamme agit comme un agent de transformation profonde, prolongeant les expériences individuelles et collectives et incarnant à la fois purification, élévation et régénération de l'être.

Dans l'un de ses derniers livres, *La Poétique de la rêverie*, Bachelard revient sur le thème de la rêverie devant le feu. À la fin de ce texte, il écrit : « Hors du temps, hors de l'espace, devant le feu, notre être n'est plus enchaîné à un être-là ; notre moi, pour se convaincre de son existence, d'une existence qui dure, n'est plus obligé à des affirmations fortes, à des décisions qui donnent l'avenir des projets énergétiques »¹². Ces lignes montrent que le lien entre le feu et la rêverie, initialement élaboré dans *La Psychanalyse du feu*, reste profondément enraciné dans sa réflexion.

⁷ Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, coll « Quadrige », 1^e éd :1961, rééd : 2005, p. 1.

⁸ *Ivi*, p. 3.

⁹ Bachelard, G., *L'Air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Corti, 1943, p. 6.

¹⁰ Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, coll « Quadrige », 1^e ed :1957, rééd :2001, p. 129.

¹¹ Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, cit., p. 39.

¹² Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, 1960, Paris, PUF, coll. "Quadrige", p.166.

En 1961 paraît *La Flamme d'une chandelle*, que Bachelard présente dans son avant-propos comme une monographie détachée d'un projet plus vaste, *La Poétique du feu*¹³.

Pour le philosophe, « la flamme est créatrice. Elle nous livre des intuitions poétiques pour nous faire participer à la vie enflammée du monde. La flamme est alors une substance vivante, une substance poétisante »¹⁴. Le « rêveur de la flamme » retrouve ainsi, devant les « premiers petits feux »¹⁵, les intuitions originelles qui nourrissent la pensée et la poésie.

Les rêveries devant la flamme permettent également de passer de l'intime à l'universel. Cette dialectique entre le proche et le cosmique se condense dans la méditation de la flamme, qui, écrit Bachelard, « trouve une sorte d'élan sur-vital qui doit hausser la vie, prolonger la vie au-dessus de la vie, malgré toutes les défaillances de la commune matière »¹⁶. Dans cette perspective, la mite qui se jette dans la chandelle pour y brûler ses ailes, devient pour Bachelard un « Empédocle minuscule » : figure d'une mort volontaire choisissant le feu pour s'anéantir de manière cosmique.

Symbole de verticalité, la flamme exprime un désir incessant d'élévation. Elle s'élance vers le sommet, à l'image du poète consumé par sa flamme intérieure. Celui-ci aspire à dépasser la condition ordinaire afin d'atteindre les hauteurs de l'être et de la création.

Dans *Fragments d'une poétique du feu*, publié après sa mort, Bachelard reprend trois grandes légendes liées au feu – Prométhée, Phénix et Empédocle – afin de penser la rencontre entre l'image poétique et les mythes fondateurs. Il présente cette démarche comme un « examen poétique systématique fragmentaire » des légendes et des mythes du feu, entrepris pour en « recevoir les impulsions poétiques »¹⁷. En reconnaissant à l'homme *le droit de rêver*, il admet que toutes les croyances sont nécessairement « traversées de rêveries »¹⁸.

La fascination de Bachelard pour les images du feu atteint ici son apogée : le langage poétique y est envisagé comme une « sur-parole »¹⁹. L'image littéraire, écrit-il, « renouvelle le langage en embellissant. En lisant les poètes, on adhère à cet embellissement du langage, faute d'avoir le bonheur de le créer »²⁰. Ainsi, cette poétique du langage étroitement liée à une poétique du feu, apparaît comme l'ultime accomplissement de la réflexion du philosophe sur la fonction créatrice de l'imagination.

¹³ Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, cit., pp. 4-5.

¹⁴ *Ivi*, p. 3.

¹⁵ Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, cit., p. 39.

¹⁶ Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, cit., p. 65.

¹⁷ Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988, p.105.

¹⁸ *Ivi*, p.37.

¹⁹ *Ivi*, p.39.

²⁰ *Ivi*, p.36.

Le feu cosmique et le foyer sacré : images du feu dans l'Iran préislamique

Pour comprendre pleinement pourquoi la rencontre avec Bachelard a été si marquante, il m'a fallu revenir à mes propres origines et, plus particulièrement, au rôle fondateur que le feu occupe depuis des siècles, dans la pensée et la tradition iraniennes.

Explorer toutes les dimensions du culte du feu en Iran demanderait des recherches spécialisées et approfondies. Je me contenterai ici de mettre en lumière quelques aspects essentiels, qui permettront d'établir un rapprochement entre le feu iranien et celui que Bachelard décrit dans sa réflexion.

Le culte du feu en Iran remonte certes à la période aryenne et, plus encore, aux temps indo-européens. L'imaginaire iranien du feu ne peut se comprendre sans évoquer son enracinement plus ancien, du côté de la religion védique.

Avant l'émergence du mazdéisme et sa réforme par Zarathoustra, les Iraniens partageaient avec les Indo-Aryens une religion commune, dite indo-iranienne. Comme le rappelle Mary Boyce, le culte du feu et de l'eau dans le zoroastrisme plonge ses racines dans des pratiques indo-iraniennes bien antérieures²¹.

Dans la tradition védique, le feu, désigné sous le nom d'Agni, fait partie des dieux les plus invoqués du *Rig-Véda*²². Il joue un double rôle : messenger des dieux et gardien du foyer humain, il transmet aux cieux les offrandes des hommes. Le feu y apparaît comme un médiateur, reliant le monde terrestre au monde divin, les hommes aux divinités²³. Comme le souligne Jean Varenne « en Iran comme en Inde, le Feu était un *deva*, un dieu dont l'existence mythologique ne faisait pas de doute bien qu'étroitement lié aux caractéristiques physiques du feu concret »²⁴.

Ces observations s'appliquent également au dieu iranien du feu, *Ātar*, dont le nom dérive probablement d'un ancien terme signifiant « feu ». *Ātar* conserve un rôle analogue à celui d'*Agni* : il éclaire, protège et incarne une puissance divine présente dans la vie quotidienne²⁵. Le feu était considéré comme le représentant du soleil sur terre. À l'image du soleil, qui obéit à l'ordre cosmique dans son lever et son coucher, le feu s'associe à cette force universelle.

²¹ Boyce, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 3.

²² Le Rig-Véda ou Ṛgveda est une collection d'hymnes sacrés ou encore d'hymnes de louanges de l'Inde antique composés en sanskrit védique.

²³ Gnoli, G., "Indo-Iranian Religion" in *Encyclopædia Iranica* [en ligne], vol. XIII, fasc. 1 (New York : Encyclopædia Iranica Foundation, publié le 15 décembre 2004; mis à jour le 5 septembre 2013), consulté le 29 août 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/indo-iranian-religion/>.

²⁴ Varenne, J., *Zarathoustra et la tradition mazdéenne*, Paris, Seuil, 1966; rééd. 2006, p. 50.

²⁵ Boyce, M., 'ĀTAS', dans *Encyclopædia Iranica* [en ligne], vol. III, fasc. 1 (New York : Encyclopædia Iranica Foundation, 15 décembre 1987 ; mis à jour le 5 octobre 2016), p. 1-5, consulté le 2 septembre 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/atas>.

Le feu assume aussi une fonction judiciaire : les ordalies par le feu servaient à éprouver la véracité et la loyauté des accusés. Dans l'*Ancien Avesta*, *Ātar* est présenté comme le « fils d'Ahura Mazda »²⁶ (Le dieu suprême).

Ainsi, dès ses origines, le feu en Iran apparaît à la fois médiateur rituel, protecteur domestique et instrument de justice divine²⁷. Associé au sacrifice, à la protection des foyers et à la justice divine, il conserve ces fonctions, qui seront reprises et transformées dans le cadre du mazdéisme puis du zoroastrisme.

Zarathoustra, dans ses réformes, réinterprète cet héritage : le feu cesse d'être une divinité autonome et devient une manifestation théophanique majeure, d'Ahura Mazda, symbole de vérité et gardien de l'ordre. Jean Varenne explique que le prophète a « délivré le feu de sa condition *daevique* » pour n'y voir que « le Gardien de l'ordre, le Témoin véridique, symbole concret de la lumière divine »²⁸.

Ainsi, dans l'*Avesta*, le feu est inséparable de l'ordre cosmique, *Arta/Asba*²⁹, qui désigne à la fois la vérité, la justice et l'harmonie universelle³⁰. Dans son ouvrage *Zarathoustra et sa religion*, Michael Stausberg rappelle que le terme *Asba* peut être traduit par « véracité », « vérité » ou encore « ordre cosmique », précisant que « cet ordre englobe le monde naturel et le monde social, incluant la morale, la politique, les rituels et les comportements individuels »³¹. Duchesne-Guillemin confirme aussi que dans l'*Avesta*, l'association est constante entre *Arta* et le feu³².

De ce fait, le culte du feu ne se réduit pas à la vénération d'une puissance suprême et visible : il représente avant tout le moyen rituel par lequel l'ordre universel est rendu présent et efficace.

Au-delà de sa valeur rituelle et cosmique, le feu est également présent dans le quotidien. Le feu du foyer, source de chaleur et de lumière, est considéré comme l'incarnation visible de la divinité *Ātar*, vivant parmi les hommes comme serviteur et maître³³. Dans les temples du feu, la flamme ne devait jamais s'éteindre, car sa permanence garantissait l'ordre du monde. Garder le feu allumé revenait à maintenir vivant le lien entre l'humain et le divin, entre l'ordre cosmique et l'ordre terrestre. Comme le note Mary Boyce, chaque famille entretenait son propre feu domestique, symbole de continuité et de permanence³⁴.

Le feu est également au cœur de l'eschatologie zoroastrienne. Lors du *Frasokereti*, la régénération ultime du monde, l'Esprit du Bien (*Abura Mazda*) l'empor-

²⁶ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism, Vol. I*, Leiden, E. J. Brill, 1975, p.70.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Varenne, J., *Zarathoustra et la tradition mazdéenne*, cit., p. 50.

²⁹ *Aša / Asba* est le mot avestique (la langue des Gathas et du Yasna). Tandis que *Arta*, c'est la forme vieil-perse du même mot indo-iranien (*Rta* en sanskrit védique).

³⁰ Boyce, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, cit., pp. 10-15.

³¹ Stausberg, M., *Zarathoustra et sa religion*, trad. de l'allemand par Laurent Cantagrel, Paris, Les Belles Lettres, 2022, pp. 48-49.

³² Duchesne-Guillemin ajoute que Zarathoustra fait allusion au feu « dans une phrase qui ne laisse aucun doute sur le caractère essentiellement liturgique de ce lien : "En faisant à ton feu l'offrande de vénération, je veux penser à Arta" (Yasna 41.9). Varenne, J., *Zarathoustra et la tradition mazdéenne*, cit., pp. 61-62.

³³ Boyce, M., 'ĀTAS, cit.

³⁴ *Ibidem*.

tera sur l'Esprit du Mal (*Angra Mainyu*). Une rivière de métal en fusion recouvrira la terre : les justes la traverseront avec une douceur, tandis que les pécheurs y subiront une brûlure purificatrice. Cette ordalie cosmique sépare radicalement la vérité (*Asha*) et le mensonge (*Druj*), annonçant la résurrection des morts et la perfection finale du monde³⁵.

Cette transformation ultime n'est pas une simple annihilation du mal, mais une purification par le feu et le métal fondu, qui aboutit à une restauration parfaite de la création divine. Ici encore, le feu apparaît non seulement comme un élément sacré du culte, mais aussi comme l'agent de la purification ultime.

Principe vital, réalité rituelle, gardien de l'ordre cosmique et agent eschatologique, le feu occupe une place centrale – théorique, éthique, cosmologique et pratique – dans la pensée iranienne.

Le feu transfiguré en lumière : son symbolisme dans l'Iran après l'islam

L'imaginaire du feu hérité du zoroastrisme ne s'éteint pas avec son déclin ni avec l'implantation de l'islam en Iran. Il se prolonge, au contraire, chez les philosophes iraniens, où le feu et la lumière demeurent des symboles majeurs de la présence divine.

Toute approche de la philosophie iranienne post-islamique doit ainsi mettre en lumière le rôle central de ces symboles dans l'enseignement de ses penseurs. Avec l'avènement de l'islam en Iran, plusieurs d'entre eux puisent dans l'héritage spirituel zoroastrien pour élaborer une véritable « Philosophie de l'Illumination ». Au XII^e siècle, Shihāboddīn Yahya Sohravardī³⁶ en est le fondateur.

On ne saurait aborder la « Philosophie de l'Illumination » en Iran sans évoquer Henry Corbin, philosophe, orientaliste, historien des religions et iranologue. À travers ses traductions et interprétations des auteurs de l'Islam mystique, il met en lumière le lien entre la philosophie de l'Iran préislamique et la pensée islamique.

Ainsi, Corbin n'hésite pas à parler d'un « *islam iranien* », pour souligner la manière dont l'héritage spirituel de l'Iran préislamique s'est poursuivi et recréé à l'intérieur même de l'islam, à travers les penseurs iraniens.

Selon lui, Sohravardī élabore une « théosophie orientale »³⁷, conçue comme l'expression la plus accomplie de la sagesse divine. Son œuvre s'efforce de ressusciter la sagesse des anciens Perses et d'en restituer la profondeur métaphysique. La portée de cette entreprise est que Corbin consacre l'un des quatre volumes de son étude magistrale, *En Islam iranien*, à l'examen de la philosophie illuminative³⁸.

³⁵ Boyce, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, cit., p. 28.

³⁶ Shihāboddīn Yahya Sohravardī est né en 1155, à Sohravardī (nord-ouest de l'Iran), dans la province de Jabal, au voisinage de l'Azerbaïdjan, l'antique terre des Mèdes. Il est mort en martyr à Alep, victime de l'intolérance et du fanatisme des docteurs de la Loi, en 1191, à l'âge de 36 ans.

³⁷ Corbin, H., *En Islam iranien II, Sohravardī et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 29 sq.

³⁸ *Ivi*, p.19.

Honoré du titre de *Shaykh al-Isbrâq*, Sohrawardî place au centre de sa doctrine la notion d'*isbrâq*. Le terme *Shaykh* signifie « maître », tandis que, comme l'explique Corbin la notion d'*Isbrâq* désigne « littéralement la splendeur, l'illumination du soleil à son lever »³⁹. Chez Sohrawardî, l'*Isbrâq* revêt une triple signification : elle désigne à la fois l'illumination de l'être, l'acte de conscience qui le dévoile (*kashf*), et l'instant épiphannique de la connaissance⁴⁰. À l'image de l'aurore dans le monde sensible, l'*Isbrâq* marque le moment où la connaissance se manifeste comme une révélation intérieure dans l'âme.

Dans le *Kitâb Hikmat al-Isbrâq*, traduit par Corbin sous le titre « *Livre de la Sagesse orientale* », Sohrawardî relate une expérience extatique où l'univers spirituel s'ouvre à lui et révèle une multitude d'« êtres de lumière ».

Corbin souligne que, dans cette doctrine, le terme *Orient* désigne plusieurs réalités à la fois : un Orient géographique, qui renvoie au monde iranien ; « l'heure où l'horizon s'éclaire aux feux de l'aurore » ; et surtout un Orient spirituel, celui du monde des êtres de lumière⁴¹.

Sohrawardî lui-même en témoigne lorsqu'il écrit : « ces êtres de lumière que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la Lumière dont Zarathoustra fut l'annonciateur, celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw »⁴².

Comme l'explique Corbin, cette vision renvoie à Ohrmazd, la *Lumière de Gloire* surnaturelle (*Xvarnah*), « concept fondamental de la cosmologie et de l'anthropologie mazdéennes », qui incarne « la majesté flamboyante des êtres de lumière, mais aussi le Feu vital qui cohère l'être de chaque créature, son "ange personnel" et son destin »⁴³. Sohrawardî inscrit ainsi au cœur de sa philosophie illuminative l'une des notions centrales de la pensée zoroastrienne, désignée dans l'Avesta par le terme *Xvarnah*.

La philosophie d'*Isbrâq*, repose donc sur l'expérience visionnaire et mystique, héritée à la fois des sages de l'ancienne Perse et des Platoniciens⁴⁴. Pour Corbin, elle incarne ce qu'il nomme l'« Orient des Lumières ».

Ainsi, le feu, compris comme principe lumineux, devient un symbole structurant qui traverse toute la tradition intellectuelle iranienne. Chez Sohrawardî, ce symbolisme est réinterprété : la lumière n'est plus seulement une métaphore, elle incarne le fondement ontologique de l'être et le principe même de la connaissance.

Le lien entre Corbin et Sohrawardî est d'une profondeur singulière : ce dernier apparaissait à Corbin comme un « maître invisible »⁴⁵. À ses yeux, l'œuvre de

³⁹ Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 290.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Corbin, H., *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran sbî'ite*, 1^{re} éd. Paris, Buchet-Chastel, 1979, 2nd éd. Paris, Buchet-Chastel, 2005, p. 138.

⁴² Shihâbodîn Yahya Sohrawardî, *Le Livre de la Sagesse orientale*, traduit et annoté par H. Corbin, Paris : Gallimard, 1986, p. 151.

⁴³ Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, cit., p. 293.

⁴⁴ *Ivi*, p. 292.

⁴⁵ Voir aussi « De Heidegger à Sohrawardi. Entretien de Henry Corbin avec Philippe Nemo », in Christian Jambet (dir.), *Cabier de l'Herne – Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981.

Sohravardî rassemble la totalité de l'héritage spirituel iranien et affirme « la présence et la pure force spirituelle sur toute autre force »⁴⁶. Exégète et traducteur des récits mystiques de Sohravardî, insiste sur la continuité spirituelle qui relie l'Iran mazdéen à l'Iran islamisé, en opposition à une perspective occidentale qui tend à séparer artificiellement ces deux périodes.

Dans le *Prélude* qu'il rédige pour ses traductions des traités de Sohravardî, il critique « la manière de considérer la chose iranienne, la *res iranica*, qui a longtemps prévalu en Occident »⁴⁷, en précisant que l'Iran islamisé n'est pas que comme une province de l'Islam. Or, affirme Corbin, « l'œuvre de Sohravardî est un des témoignages les plus éloquents à produire contre ce morcellement »⁴⁸. Elle constituait également, « un rappel du message de l'antique foi iranienne à toute l'humanité : être les partenaires des puissances ohrmazdiennes de Lumière »⁴⁹. Corbin souligne encore que « ce qui précéda l'Islam en Iran ne fut nullement un temps de *jâbiliyya* (ignorance, paganisme, obscurantisme), comme il est pieusement d'usage de le dire sous l'horizon arabe »⁵⁰.

Afin d'étudier et d'interpréter les textes philosophiques et les récits mystiques iraniens, en particulier ceux de Sohravardî, Corbin introduit la notion d'*imaginal*, qu'il traduit par l'expression latine *mundus imaginalis*. Il distingue ainsi l'imaginal de l'imaginaire, lequel renvoie spontanément à l'irréel, à ce qui demeure en dehors de l'être et de l'existence, bref à l'utopique. L'imaginal, en revanche, comme le souligne Jean-Jacques Wunenburger, « se donne comme un monde réel mais suprasensible, riche en images originaires, archétypes et symboles, ouvrant ainsi l'accès à des réalités métahistoriques et intemporelles qui relient l'homme au monde spirituel »⁵¹.

Ce monde de l'*imaginal* illustre parfaitement la spécificité de l'univers spirituel iranien. Comme le précise Daryush Shayegan, « c'est le fil invisible qui constitue la mémoire du monde iranien et qui se renouvelle et se métamorphose à chaque assaut de l'étranger, à chaque coupure que lui imposent les innombrables envahisseurs qui traversent le plateau iranien »⁵².

Cette conception trouve également une expression claire chez Corbin. Dans le *Prélude* à la seconde édition de *Corps spirituel et Terre céleste*, il écrit : « La clef de ce monde, qui n'est ni le monde sensible ni le monde abstrait des concepts, nous l'avons cherchée longtemps, comme jeune philosophe. C'est en Iran même que nous devons la trouver, aux deux âges du monde spirituel iranien »⁵³.

⁴⁶ Corbin, H., *L'archange empourpré : Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, Paris, Fayard, 1976, p. X.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. IX.

⁴⁹ *Ivi*, p. X.

⁵⁰ *Ivi*, p. XI.

⁵¹ Wunenburger, J.J., «Éditoria», in Valeria Chiore et Giulio Raio (dir.), *Bachelardiana, Imaginale*, Genova, 2008, p. 6.

⁵² Shayegan, D., *Henry Corbin: penseur de l'islam spirituel*, 1^{re} éd. Paris, Différence, 1990 ; rééd., revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 2011, p. 65.

⁵³ Corbin, H., *Corps spirituel et Terre céleste*, *op.cit.*, p. 9.

Vers une lecture croisée : dialogue entre imaginaire bachelardien et imaginal iranien

L'exploration de l'imaginal proposée par Henry Corbin m'a conduite à chercher mes propres repères conceptuels. Grâce à cette lecture, l'approche de Bachelard m'est apparue avec une profondeur nouvelle : j'ai pu mieux saisir le culte du feu dans le zoroastrisme et comprendre pourquoi le feu, en tant que foyer et source de méditation, inscrit durablement sa présence dans l'imaginaire iranien.

Selon Bachelard, la poésie et la littérature constituent le lieu privilégié de l'imagination matérielle. L'action de l'imagination poétique réside dans sa capacité à produire des images capables d'ouvrir l'esprit et de nourrir l'expérience intérieure. Comme il le souligne dans *L'Air et les songes* : « C'est par les images littéraires que la parole, le verbe, la littérature sont promus au rang de l'imagination créatrice »⁵⁴. La poésie apparaît ainsi non seulement comme un instrument d'expression, mais aussi comme un espace de transmutation, où le langage engendre un nouvel être de l'image.

Le feu et la lumière occupent une place centrale dans la littérature mystique iranienne, parcourant les textes des poètes, durant des siècles, pour exprimer à la fois l'expérience intérieure et la quête spirituelle. Ainsi, chez Rûmî (XIII^e s.), le feu incarne l'amour divin qui consume et purifie l'âme ; chez Attâr (XII^e-XIII^e s.), il symbolise l'épreuve initiatique où le pèlerin brûle ses attachements pour accéder à la vérité ; chez Hâfêz (XIV^e s.), il devient métaphore de l'ivresse spirituelle et de la passion mystique. Tous ces poètes, tout en inscrivant leur langage dans l'héritage islamique, prolongent la vénération ancienne pour le feu en le transfigurant en lumière intérieure, force d'illumination et de transformation.

Dans cette perspective, la pensée bachelardienne me permet de mieux appréhender la poésie mystique persane dans sa profondeur. Elle éclaire la manière dont les images du feu, héritées de la tradition zoroastrienne et transfigurées par les poètes soufis, trouvent en moi un *retentissement* particulier, tant sur le plan spirituel qu'intellectuel. À travers Bachelard, ces images m'apparaissent non comme de simples métaphores culturelles, mais comme des forces actives, reliant la rêverie individuelle à la mémoire collective. Le feu ne se réduit pas dès lors à un vestige symbolique : il traverse les siècles comme une source vivante, nourrissant l'un des foyers majeurs de l'imaginaire iranien⁵⁵.

Si l'*imaginal* corbinien constitue ce fil invisible qui relie les strates de la mémoire iranienne, c'est sans doute parce que, comme le rappelle Bachelard, « les grandes images ne perdent jamais leur première domination »⁵⁶. Elles conservent une force créatrice, capables de survivre au-delà des ruptures historiques et culturelles.

⁵⁴ Bachelard, G., *L'Air et les songes*, cit., p. 7.

⁵⁵ De nombreuses métaphores dans la littérature persane expriment l'aspiration de l'âme à s'unir à la lumière divine, comme celle de la mite attirée par la flamme. Bachelard reprend lui-même cette image dans *La Flamme d'une chandelle*, où la mite qui se jette dans le feu devient un « Empédocle minuscule » Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, cit., p. 51.

⁵⁶ Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, cit., p. 42.

Cette continuité – entre l'héritage zoroastrien du feu et sa transfiguration en lumière dans la poésie mystique islamique – qui a permis à l'imaginaire iranien de forger un langage poétique singulier, dans lequel le feu et la lumière deviennent des vecteurs de vision, de contemplation et d'élévation spirituelle.

En ce sens, l'imaginaire iranien illustre parfaitement ce que Bachelard désigne comme une *sur-parole* : un langage poétique capable de transfigurer la parole ordinaire en expérience spirituelle, dans lequel l'image ne se contente plus de représenter, mais agit comme une force active pour l'imagination.

La lecture de Corbin m'a réservé une surprise insoupçonnée : la découverte de sa correspondance avec Bachelard. Ce dialogue m'apparaît comme une source précieuse, un instant de grâce et d'étonnement, et demeure l'un des repères les plus lumineux de mon parcours de recherche.

Bachelard adresse deux lettres à Corbin. La première, datée du 4 juin 1938, précède son installation à Paris. Dans ce courrier, il le remercie pour sa traduction de Heidegger, qu'il considère comme un appui précieux pour sa réflexion sur la poésie, et il salue la qualité des comptes rendus que Corbin publiait alors dans les *Recherches philosophiques*. Il joint également un exemplaire de *La formation de l'esprit scientifique*. Cette lettre témoigne d'un échange intellectuel entre les deux philosophes, en amont des grands travaux de Bachelard sur l'imagination matérielle et poétique⁵⁷.

La seconde lettre, datée en 1961, illustre à la fois l'admiration de Bachelard et l'empreinte profonde que la lecture de Corbin a laissée sur sa réflexion. Il y mentionne la « religion iranienne du feu », soulignant que cette découverte lui permet d'approcher au plus près ce qu'il nomme sa « poésie du feu ». Il évoque même le *Divan* de Goethe, rédigé sous l'inspiration du grand poète et philosophe persan Hâfez de Chiraz (XIV^e s.).

Bachelard écrit dans sa lettre :

*Votre livre a aussi une telle importance que je voudrais sans cesse l'étudier pour vous en parler. Quand j'avais parlé de votre bells-cœur de l'utilité, qu'il y aurait pour moi à voir la religion iranienne du feu, je croyais que je toucherais la poésie du feu. [...] J'ai relu bien – bien vieille lecture – le Divan de Goethe et j'ai été tout désillusionné. [...] Mais alors où sont les poésies des poètes persans ? Oui, anciens ou nouveaux, où sont-ils ?*⁵⁸

Il confie ensuite l'impact du livre *La Terre céleste* de Corbin, dont il dit ressentir « un élan de verticalité à chaque page ». Il écrit :

C'est l'élan de verticalité que je reçois à chaque page de La Terre Céleste. Si j'avais connu votre œuvre il y a vingt ans, quelle tonalité plus forte j'aurais donné à mon livre, L'eau et les songes ? Vous lisant je m'imagine que j'aurai encore la force de dire la dynamicité de la

⁵⁷ Christian Jambet (dir.), *Cahier de l'Herne – Henry Corbin*, cit., p. 311.

⁵⁸ *Ibidem*.

*verticale humaine. Alors j'oublie les deux petits livres que je suis en train d'écrire. Je veux vivre en hauteur.*⁵⁹

Dans *Corps spirituel et Terre céleste*, Corbin explore la continuité de l'imaginaire religieux iranien, du mazdéisme à l'islam chiïte, et montre comment la symbolique du feu et de la lumière s'est transfigurée en une véritable théosophie de la lumière. L'ouvrage, réédité en 1979 avec un prélude intitulé *Pour une charte de l'imaginal*, développe la notion d'imagination active, une faculté cognitive spécifique qui ouvre à un monde médian, situé entre le sensible et l'intelligible. La deuxième partie du livre met en lumière la manière dont cette perspective traverse toute une lignée de théosophes iraniens, depuis Sohrawardi et sa philosophie de l'illumination jusqu'aux maîtres chiïtes plus récents.

La lettre de Bachelard à Corbin rappelle ce que ce dernier écrit dans *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* :

*un des leitmotifs de la littérature iranienne, c'est la "Quête de l'Orient", mais cette Quête est celle d'un Orient [...] qui est n'est ni situé ni situable sur nos cartes géographiques. Cet Orient n'est compris dans aucun de sept climats ; il est en fait le huitième climat. Et la direction dans laquelle ce « huitième climat » requiert qu'on le cherche, n'est pas à l'horizontale mais à la verticale. Cet Orient mystique suprasensible [...] est au pôle céleste.*⁶⁰

Cette orientation verticale trouve un écho singulier dans la pensée de Bachelard. Dans *L'Air et les songes* comme dans *La Flamme d'une chandelle*, il insiste sur la valeur des images de verticalité :

*Les images de la verticalité nous font entrer dans le règne des valeurs. Communier par l'imagination avec la verticalité d'un objet droit, c'est recevoir le bienfait de forces ascensionnelles, c'est participer au feu caché qui habite les belles formes, les formes assurées de leur verticalité.*⁶¹

On peut, semble-t-il, lire la rencontre intellectuelle entre Corbin et Bachelard dans leur commune valorisation de la verticalité, là où se rejoignent la quête mystique corbinienne et l'imagination poétique bachelardienne.

Corbin explore le thème de la « Quête de l'Orient » dans les textes des théosophes iraniens chiïtes et, en s'appuyant sur le concept de monde imaginal, souligne que cet « Orient » ne correspond pas à un lieu géographique, mais qu'il est accessible dans une orientation verticale. Pour Corbin, cette orientation relève du mystique et du métaphysique, constituant une véritable ouverture vers un espace spirituel. Chez Bachelard, elle prend une valeur phénoménologique et poétique,

⁵⁹ *Ivi*, p. 312. On peut avancer l'hypothèse que Bachelard ait voulu faire référence à *L'Air et les songes*, puisque c'est dans cet ouvrage qu'il élabore de manière approfondie la notion de verticalité, à laquelle il renvoie ensuite dans sa réflexion.

⁶⁰ Corbin, H., *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Présence, 1971, p. 13.

⁶¹ Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, cit., p. 57.

traduisant l'élan intime de l'imagination créatrice. Dans cette perspective, la verticalité se manifeste comme une expérience intérieure concrète, principe d'ordre et de structuration des phénomènes psychiques⁶², dont la flamme, assimilée à la lumière, offre l'un des modèles les plus éloquents, reliant mystique, philosophie et imaginaire dans une dynamique unifiée.

La rencontre avec Bachelard m'a ouvert un espace de découverte sans cesse renouvelé, où le feu bachelardien résonne avec la mémoire ancienne de la culture iranienne et mon inconscient collectif. Il m'offre une clé pour mieux appréhender ces héritages et, à travers eux, mes propres origines. Chaque page devient une source d'*illumination*, une invitation à renouer avec mon patrimoine spirituel. Sa pensée constitue un véritable outil pour voyager dans l'espace et le temps, telle une flamme voyageuse qui change sans cesse de forme, s'éteint parfois pour renaître aussitôt, comme un phénix.

⁶² Bachelard, G., *L'Air et les songes*, cit., p. 16.